

## Der historische Wandel des Kontingenzbegriffs als funktionales Bezugsproblem von Religion

Pollack, Detlef

Veröffentlichungsversion / Published Version  
Sammelwerksbeitrag / collection article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Pollack, D. (2008). Der historische Wandel des Kontingenzbegriffs als funktionales Bezugsproblem von Religion. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 1001-1012). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-152946>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

# Der historische Wandel des Kontingenzbegriffs als funktionales Bezugsproblem von Religion

*Detlef Pollack*

## I.

Die Frage, worin mögliche funktionale Anknüpfungspunkte für religiöse Symbolisierungen und Praktiken bestehen, beschäftigt die Religionssoziologie seit Jahrzehnten. Bereits in den sechziger Jahren wollte Thomas Luckmann unter Aufnahme anthropologischer und phänomenologischer Überlegungen mit seiner Funktionsbestimmung von Religion die »allgemeine Grundform der Religion« angeben, die nicht an ihre historischen und institutionalisierten Spezialformen gebunden ist (Luckmann 1963: 36, 40, 42, 49). Er ging davon aus, dass sich in jeder Religion eine Überschreitung des menschlichen Organismus und damit eine Eingliederung des menschlichen Individuums in eine sozial vorgegebene sinnhafte Wirklichkeitskonstruktion vollzieht, durch die der Einzelne zur Person werde (ebd.: 36, 1972: 5). Das religiöse Bezugsproblem sah Luckmann in der Personwerdung des Menschen, die ohne religiöse Transzendierungsleistungen nicht zustande kommen könne (Luckmann 1963: 34, 44f.). Für die Sozialisierung des Einzelnen sei daher die Bezugnahme auf einen ihn übergreifenden heiligen Kosmos unvermeidlich. Ganz gleich, worin die dafür gebrauchten Inhalte bestehen, ob sie in den Phänomenbereich einer historischen Religion fallen oder als religiöse gar nicht mehr erkennbar sind und als übersteigter Individualismus, Familialismus oder Tourismus auftreten, ist die religiöse Funktionserfüllung in den Augen Thomas Luckmanns für die Menschwerdung des Menschen also unausweichlich. Zugleich heißt das, dass Funktion und historischer Inhalt auseinander treten können. So notwendig die religiöse Funktionserfüllung für die Bewahrung des Humanum des Menschen ist, so wenig ist diese an bestimmte historische Formen gebunden. Es ist daher nicht zufällig, dass die Behauptung der Unausweichlichkeit von Religion bei Luckmann mit dem Unbestimmbarwerden ihres sozialen Ortes zusammengeht. Im Terminus »invisible religion« (Luckmann 1967, 1991) drückt sich diese soziale Ortlosigkeit des Religiösen unübersehbar aus.

Im Unterschied zu diesem anthropologisch argumentierenden Ansatz siedelt Ulrich Oevermann (1995: 28f.) das Bezugsproblem der Religion auf einer »konstitutionstheoretischen« Ebene an. Auf dieser Ebene will er aus den »konstitutionstheo-

retischen Begriffen der Soziologie« die allgemeine Struktur der individuellen Religiosität ableiten und diese von den kulturell und historisch variablen Institutionen der Religion abheben (ebd.). Den Ausgangspunkt seiner soziologischen Ableitung bildet die grundlegende erkenntnistheoretische Differenz zwischen dem unbestimmten x, das der Prädikation und Bestimmung durch ein anderes, durch ein p, bedarf. Biographisch drückt sich diese Differenz in der Differenz zwischen dem konkreten Hier und Jetzt der unmittelbaren Lebenspraxis und der diese unmittelbare Lebenswirklichkeit überschreitenden Welt hypothetischer Möglichkeiten aus. Vor dem Hintergrund dieser Differenz komme dem Menschen seine Endlichkeit unausweichlich zu Bewusstsein, was einen Zwang zur Entscheidung auslöse, der von Oevermann (ebd.: 34, 39) als Krisensituation definiert wird. Diese Krisensituation ist aufgrund der Endlichkeit des Menschen und des aus der Endlichkeit des Menschen folgenden Zwanges, sich angesichts der unendlichen Welt hypothetischen Möglichkeiten lebenspraktisch zu bewähren, unvermeidlich. Die durch die Differenz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit entfachte Bewährungsdynamik mache die allgemeine Struktur der individuellen Religiosität aus. Während die religiöse Bewährungsdynamik unhintergebar sei, seien die religiösen Inhalte, Mythen und Praktiken, die zur Bewältigung des Bewährungsproblems eingesetzt werden, historisch kontingent. Genau genommen seien sie sogar unfähig, das Bewährungsproblem endgültig zu lösen. Dieses setze sich vielmehr gegen die religiösen Mythen und Rituale immer wieder durch. Im Prozess der Säkularisierung verblassten daher zwar die Inhalte des religiösen Glaubens, die allgemeine Struktur der individuellen Religiosität bliebe jedoch erhalten. Ja, aufgrund der Radikalisierung der Bewährungsdynamik trete diese sogar noch deutlicher hervor (ebd.: 66). »Das Subjekt der vollständig säkularisierten Gesellschaft, jenes Subjekt, das vollständig davon überzeugt ist, dass es ein Leben nach dem irdischen Tode, nach dem Ende der Lebenspraxis, nicht mehr gibt, werde zu einer Person, deren Religiosität sich strukturell radikalisiert hat.« (Ebd.: 66f.) Wenn der Mensch sich als prinzipiell untröstbar erfahre, sei er dem Bewährungsproblem umso grundsätzlicher ausgeliefert.

Oevermann meint, mit der Unterscheidung zwischen der im Subjekt strukturell angelegten Religiosität und den Inhalten dieser Religiosität den Streit um die Gültigkeit der Säkularisierungsthese als Scheinkontroverse entlarvt zu haben. Strukturell sei Religiosität unvermeidlich, inhaltlich aber lösten sich die Formen der Religion zunehmend auf. Die Überzeugung, damit die Kontroverse über die Gültigkeit der Säkularisierungsthese überwunden zu haben, kann Oevermann allerdings nur hegen, weil er in seinem Modell die Inhalte der Religion, ihre Sinnformen, Mythen, Rituale und Lehren als auswechselbar und zufällig behandelt. Dem Bewährungsproblem kann sich der Mensch nicht entziehen; wie er mit ihm umgeht, ist demgegenüber sekundär und berührt die Unhintergebarkeit des religiösen Bezugsproblems nicht. Wiederum ist die Behauptung der Unvermeidlichkeit von Religion an ihre Funktio-

nalität geknüpft und mit einem Verlust an historischer und empirischer Konkretion erkauft.

Niklas Luhmann (1972: 250f.) wiederum bestimmt das funktionale Bezugsproblem der Religion auf einer modallogischen Ebene und sieht in der Kontingenz aller sinnhaften Selektionen den funktionalen Anknüpfungspunkt für alle religiösen Vorstellungen und Praktiken. Im Anschluss an Aristoteles definiert er Kontingenz als Negation von Unmöglichkeit und Notwendigkeit, also als etwas, das »zwar möglich, aber nicht notwendig« ist (Luhmann 1977: 187). Das Kontingenzproblem kann grundsätzlich an jeder sinnhaften Selektion erscheinen, da alle sinnhaften Selektionen auch anders möglich sind und in ihrer Reduktivität auf anderes, aktuell Ausgeschlossenes verweisen, von dem her sie in Frage gestellt, korrigiert oder auch ergänzt werden können (ebd.: 35). Das Bezugsproblem der Religion ist daher von universeller Gültigkeit, auch wenn die Art und Weise, wie es bearbeitet wird, in zunehmendem Maße nur noch teilsystemspezifisch, historisch konkret und partikular erfolgen kann (ebd.: 8, 35ff., 45f.). Die Horizonte der Gesellschaft sind ins Verweisungsoffene hineingebaut, und Religion kommt die Aufgabe zu, die prinzipiell unabschließbaren Horizonte operativ zu schließen und damit das Untragbare tragbar und das Unbestimmbare bestimmbar zu machen (ebd.: 26f.). Auch bei Luhmann erfüllt Religion insofern eine unaufgebbare Funktion bei gleichzeitig historisch variabler Form der Funktionserfüllung.

Die Ansätze von Luckmann, Oevermann und Luhmann kommen nun nicht nur darin überein, dass sie die Funktion der Religion und die Inhalte der Funktionserfüllung voneinander trennen, sondern auch darin, dass sie das religiöse Bezugsproblem als unausweichlich ansetzen. Das können sie freilich nur tun, indem sie es seiner historischen und sozialen Bedingtheit entziehen. Luckmann siedelt das religiöse Bezugsproblem auf einer anthropologischen, Oevermann auf einer konstitutionstheoretischen und Luhmann auf einer modallogischen Ebene an. Damit behandeln alle drei es als historisch und sozial invariabel. Darin stimmen sie mit den von völlig anderen Denkvoraussetzungen ausgehenden Vertretern des ökonomischen Marktmodells wie Rodney Stark, Laurence Iannaccone und Roger Finke überein, die ebenfalls davon ausgehen, dass es in allen Gesellschaften und zu allen Zeiten einen mehr oder weniger gleichbleibenden Bedarf für Religion gebe (Stark/Finke 2000: 193). Im Anschluss an typische Annahmen des Rational Choice-Ansatzes unterstellen die Vertreter des ökonomischen Marktmodells trotz unterschiedlicher Religiositätsniveaus in unterschiedlichen Gesellschaften und unterschiedlichen Zeitepochen die Konstanz religiöser Präferenzen. Erklärungskräftig für beobachtbare Unterschiede in den religiösen Überzeugungen und Verhaltensweisen sei die unterschiedliche Leistung religiöser Anbieter, nicht aber der religiöse Bedarf.

Will man diese Restbestände metaphysischen Substanzdenkens überwinden, ist es mithin erforderlich, das religiöse Bezugsproblem als historisch und sozial variabel

zu behandeln. Was als Anknüpfungspunkt für Religion dient, welche religiösen Bedürfnisse in der Gesellschaft bestehen und welche religiösen Fragen gestellt werden, verändert sich in Abhängigkeit von den sich wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen und lässt sich weder anthropologisch noch konstitutionstheoretisch noch modallogisch festlegen. Die Frage nach den sozial und historisch variablen Bedingungen der Emergenz des religiösen Bezugsproblems aufzuwerfen, heißt nicht, die Frage nach den Funktionen von Religion aufzugeben. In der Frage nach der Funktion von Religion muss sich, wie der funktionalistischen Methode oft vorgeworfen wird, weder ein substantialistisches Unentbehrlichkeitsdenken noch ein rationalistischer Überlegenheitsanspruch manifestieren (vgl. bereits Merton 1967: 176f., 186ff.). Der soziologische Sinn dieser Fragestellung besteht vielmehr darin, auf den ersten Blick weit auseinander liegende Phänomene unter einem bestimmten Gesichtspunkt vergleichbar zu machen und auf externe Bedingungen zu beziehen (Luhmann 1984: 834). Die funktionale Analyse von Religion eröffnet einen Vergleichsbereich und setzt Religion zu anderen gesellschaftlichen Bereichen ins Verhältnis. Nicht die funktionale Fragestellung muss preisgegeben werden, sondern die Behauptung ihrer Unvermeidbarkeit.

Thomas Luckmann hat Recht: Die sinnhafte Orientierung unterscheidet den Menschen vom Tier. Aber: In der sinnhaften Deutung von Ich und Welt muss es Sinnsysteme letzter Relevanz nicht geben. Die Funktionsstelle, die Religion im individuellen Orientierungshaushalt einnimmt, kann auch leer bleiben. Der Mensch kann ein sinnorientiertes Leben führen, ohne dass er sich von Weltdeutungsmustern mit Höchstrelevanz leiten lässt. Auch Ulrich Oevermann ist zuzustimmen, wenn er meint, dass menschliches Leben durch die Differenz zwischen unmittelbarer Lebenspraxis und hypothetischen Möglichkeiten geprägt ist. Aber daraus folgt nicht ein Zwang zur fortgesetzten Bewährung. Entscheidungen sind uns vielfach schon abgenommen, Handlungen sind nicht selten durch Routine und Nachlässigkeit geprägt, und nicht jeder hat in gleichem Maße einen Sinn für die in seinem Leben liegenden hypothetischen Möglichkeiten, ja manch einer mag sich durch die Notwendigkeiten seines Lebens derart bedrängt sehen, dass ihm in seinen Augen eine Möglichkeit zur individuellen Entscheidung verwehrt zu sein scheint. Niklas Luhmann wiederum ist zuzugestehen, dass gesellschaftliche Strukturen und Prozesse immer auch anders möglich sind. Zugleich muss jedoch in Rechnung gestellt werden, dass ihre Kontingenz aufgrund der Unumkehrbarkeit der Zeit und aufgrund ihrer Bedingtheit durch äußere Umstände eingeschränkt ist und dass sie in ihrer Kontingenz nicht ins Bewusstsein treten müssen. Aus ihrem Sosein resultiert kein universeller Bedarf an Kontingenzbewältigung. Das heißt: Die in der neueren Religionssoziologie ausgemachten Bezugsprobleme der Religion können auftauchen, aber sie müssen es nicht. Oft sind sie in der nichtreligiösen Praxis bereits gelöst, oder der Mensch kann auch ohne ihre Lösung leben. Es gibt für Religion also kei-

nen unausweichlichen Bedarf. Ob Menschen Religion brauchen, variiert vielmehr sozial, historisch und individuell in erheblichem Umfang. Daher ist es erforderlich, die sozialen, historischen und individuellen Bedingungen des religiösen Bedarfs soziologisch aufzuhellen und der Analyse auszusetzen, anstatt ihn nur anthropologisch, konstitutionstheoretisch oder modallogisch, also vorempirisch vorzusetzen.

Im Anschluss an die Theorien von Niklas Luhmann (1977), Hermann Lübbe (1986), Jürgen Habermas (1979: 163ff.) und anderen sei hier die empirisch überprüfungsbedürftige Hypothese aufgestellt, dass das funktionale Bezugsproblem der Religion im Problem der Kontingenz besteht. Sollen die sozial variierenden Konstitutionsbedingungen des Kontingenzproblems erfasst werden, so ist es sinnvoll, zwischen *ökonomisch-technischen*, *politisch-sozialorganisatorischen* und *wissenschaftlich-weltbildhaften* Bedingungen zu unterscheiden. Die *ökonomisch-technische* Dimension bezieht sich auf Veränderungen im Grad der Naturbeherrschung, auf den Umgang des Menschen mit Naturkatastrophen wie Dürre, Erdbeben, Flut oder Tornados, mit Seuchen und Hungerkatastrophen oder auch mit materieller Knappheit und der Verfügung über natürliche und ökonomische Ressourcen. Mit den *politisch-sozialorganisatorischen* Bedingungen sind alle Veränderungen im Bereich der inneren und äußeren Sicherheit angesprochen, also Veränderungen in der staatlichen Ordnung, die den Schutz des Lebens, des Eigentums, der individuellen Freiheit und die Gewährleistung der allgemeinen Wohlfahrt betreffen. Die *wissenschaftlich-weltbildhafte* Dimension schließlich bezieht sich auf Veränderungen im kognitiven Bereich, auf Ideen, Deutungsmuster, Wissensordnungen, Erkenntnisse, Diskurse, Imaginationen und Fiktionen, mit deren Hilfe Gesellschaften sich selbst, ihre Wirklichkeit und ihren Möglichkeitshorizont wahrnehmen und interpretieren.

In Bezug auf die ökonomischen und politischen Konstitutionsbedingungen des Kontingenten haben Pippa Norris und Ronald Inglehart (2004: 18f.) die These aufgestellt, dass in dem Maße, wie Gesellschaften in der Lage sind, existentielle Sicherheit zu garantieren, der Bedarf für religiöse Werte, Glaubenssysteme und Praktiken abnehme. Existentielle Sicherheit meint zum einen Freiheit von Naturkatastrophen wie Flut, Dürre und Seuchen, zum anderen Freiheit von sozial produzierten Risiken wie Krieg, Menschenrechtsverletzungen, Armut und sozialer Ungleichheit. Sofern Gesellschaften Frieden sichern, sich Zugang zu sauberem Wasser und angemessenen Nahrungsmitteln verschaffen, den Wohlstand anheben, soziale Ungleichheiten abbauen, steige die Wahrscheinlichkeit, dass das Religiositätsniveau sinkt. In einer Vielzahl von empirisch fundierten Analysen weisen sie den Zusammenhang zwischen der Ausbreitung eines Gefühls existentieller Sicherheit und dem Rückgang der Akzeptanz religiöser Vorstellungen und Praktiken nach (ebd.: 61ff.). Dabei werden die Ergebnisse ihrer Analysen unterstützt durch die Untersuchungen von Anthony Gill (Gill/Lundsgaarde 2004) und anderen, die herausgefunden haben,

dass sich Religiosität und Kirchenbindung in dem Maße abschwächen, wie sozial-staatliche und wohlfahrtsstaatliche Leistungen ausgebaut werden.

Gegenüber diesen Analysen ist kritisch einzuwenden, dass das Bedürfnis nach Religion sich nicht anhand des Religiositätsniveaus messen lässt, da es auf Probleme existentieller Unsicherheit auch andere als religiöse Reaktionsweisen gibt,<sup>1</sup> und das Religiositätsniveau nicht nur vom religiösen Bedürfnis, sondern auch vom religiösen Angebot abhängt. Wenn man das Ergebnis der von Norris, Inglehart, Gill und anderen durchgeführten Analysen trotz dieses naheliegenden Einwandes grundsätzlich akzeptiert, dann wird man sagen können, dass die Funktionsfähigkeit von Religion und religiösen Gemeinschaften durch den Ausbau der ökonomisch-technischen sowie der politisch-sozialorganisatorischen Kontrolle über Natur und Gesellschaft negativ betroffen ist. Natürlich stellen sich im Prozess der Modernisierung und Rationalisierung Sekundärrisiken ein, die es ausschließen, dass Kontingenzprobleme einfach verschwinden. Ob Religion an die immer abstrakter werdenden und divers anfallenden Kontingenzprobleme moderner Gesellschaften noch anzuschließen vermag, scheint allerdings eine offene Frage zu sein (Luhmann 1977: 253, 255).

## II.

Was an Kontingenz anfällt, hängt nun freilich nicht nur von ökonomischen und politischen Veränderungen ab, sondern auch von kognitiven und weltbildhaften. Auf die Veränderung der kognitiven und weltbildhaften Rahmenbedingungen konzentriert sich der zweite Teil dieses Beitrags. Dabei sei auf Überlegungen Hans Blumenbergs zurückgegriffen, der in seiner historisch-semantic Systematik der europäischen Geschichte vier Wirklichkeitsbegriffe, denen unterschiedliche soziale Handlungsräume entsprechen, unterscheidet: den *antiken* Begriff der »Realität der momentanen Evidenz«, der voraussetzt, »dass das Wirkliche sich als solches von sich selbst her präsentiert und im Augenblick der Präsenz in seiner Überzeugungskraft unwidersprechlich da ist«, den *mittelalterlichen*, dessen Realität durch die Realitätsbürgschaft Gottes garantiert ist, den *neuzeitlichen*, der dem demiurgischen Vermögen souveräner Subjektivität entspricht, und den *modernen*, der Technisierung als wissenschaftliche Weltbeherrschung provoziert und sich doch nicht »als bloßes Ma-

<sup>1</sup> Das damit angesprochene Problem der funktionalen Äquivalenz wird ausführlicher diskutiert in Pollack (2003: bes. 58f. und 63ff.). Das Problem besteht darin, dass es für funktionale Bezugsprobleme stets mehr als nur eine Lösung gibt. Wenn man versucht, den Bedarf an Religion über die Akzeptanz religiöser Problemlösungen zu ermitteln, sieht man daran vorbei, dass auch nichtreligiöse Problemlösungen in dem Maße, wie sie das Problem zu bearbeiten vermögen, auf den Bedarf einen Einfluss ausüben können.

terial der Manipulation« dem menschlichen Weltbeherrschungsstreben unterwerfen lässt, sondern »in der Technisierung nur scheinbar und zeitweise in Dienst genommen worden ist, um sich dann in seiner überwältigenden Eigengesetzlichkeit« zu enthüllen (Blumenberg 1964: 10ff.).

In der *Antike* wurde ein klares binäres Schema der Unterscheidung von Ordnung und Chaos installiert, in dem alles Zugängliche seinen Ort hatte und Ordnung von Chaos deutlich geschieden war. Die Polis war am besten beraten, wenn sie sich im gemessenen Abstand vom Meer befand, das als Inbegriff des Unbändigen, Unberechenbaren, Gesetzeswidrigen galt. Sofern der Mensch sich aufs Meer wagte, Landungen durchstach oder Kontinente überschritt, durchbrach er die von den Göttern gesetzte Ordnung. Der Übergriff auf das Element des Wassers galt der Antike ebenso als Verletzung der göttlichen Ordnung wie der Raub des Feuers durch Prometheus oder die Eroberung der Lüfte durch Ikarus. Maßhalten und Respekt vor den Gesetzen der Götter war das dem Menschen Gemäße. Sofern der Mensch gegen diese Gesetze verstieß, musste er mit seinem Untergang rechnen, wie es die antiken Tragödien immer wieder vorführten. Häretiker bestätigten insofern die von ihnen verletzte Ordnung. Verbesserungen konnten nur innerhalb der gegebenen Ordnung vorgenommen werden; für radikale Neuerungen indes war kein Platz, weshalb es im antiken Weltbild auch kein Fortschrittsdenken gab (Meier 1980: 447).

Im *Mittelalter* wurde die Welt als eine von Gott begründete Schöpfungsordnung angesehen, in der Immanenz und Transzendenz in einer Stufenordnung des Seins, die im *ens perfectissimum* gipfelt, zusammengehalten sind. So wie alles Geschaffene auf den Schöpfer verweist, so ist die göttliche Ordnung fest in den Dingen verankert. Immanenz und Transzendenz sind in einer *analogia entis* aufeinander bezogen. Max Weber sprach vom »ethisch sinnvoll geordneten Kosmos« (Weber 1920: 564). Wo etwas Sinnwidriges auftritt, gilt nach Thomas von Aquin der Grundsatz: »Nichts ist so kontingent, dass es nicht in sich etwas Notwendiges hätte.« (Thomas von Aquin, S. theol. I, q. 86, a. 3 co.) Das Kontingente kann nur als unabsehbare Gefahr von außen einbrechen. Aber das religiös fundierte Weltbild des Mittelalters stellt die nötigen Instrumente bereit, mit deren Hilfe das Unbändige gezähmt und kleingearbeitet werden kann und so im großen Notwendigkeitssystem verschwindet. Die Gültigkeit der von Gott installierten und gehaltenen Ordnung kann durch nichts erschüttert werden. Deshalb ist das Welterleben in hohem Maße kontingenzanfällig. Gerade weil die göttliche Ordnung als selbstverständlich vorausgesetzt wird, ist das Welterleben auf Überraschung gestimmt. Ein niedriges *Kontingenzbewusstsein* geht mit einem hohen *Kontingenzerleben* einher, und es mag sein, dass diese Diskrepanz zwi-



schen Wissen und Erleben dem Anlaufen von religiösen Operationen besonders günstige Bedingungen bereitstellt.<sup>2</sup>

Im Mittelalter ist die Wahrheit garantiert durch Gott: Dass es zur *adaequatio* von Intellekt und Sache kommt, wird letztendlich durch Gott bewirkt. So ist also die Entsprechung von Gott und Welt der Garant der Übereinstimmung von Denken und Sein, Intellekt und Sache. Das andere, das Kontingente, Unvorhersehbare, Gefährliche kann nur benutzt werden, um die eigenen Gewissheiten zu bestätigen, nicht aber als etwas außerhalb des Systems Stehendes akzeptiert und ernst genommen werden. Als außerhalb des Systems Stehendes besäße es die Kapazität, das System zum Einsturz zu bringen. Das ist der Grund, warum es als ein anderes, dem Denken Unverfügbares zum Verschwinden gebracht und als Denkbare dem System eingemeindet werden muss. Letztendlich muss dann sogar Gott entmächtigt werden: In der mittelalterlichen Philosophie steht Gottes Wille, der ein Ausdruck seiner Allmacht, Freiheit und Unverfügbarkeit ist, noch unter seinem Verstand. Gott kann nicht anders als vernunftgemäß handeln. Mit der Aufwertung des »unbekannten Willens« Gottes bei Duns Scotus und Wilhelm von Ockham vollzieht sich allerdings bereits die Auflösung des scholastischen Denkens im Mittelalter.

Das mittelalterliche Weltbild, das das Kontingente nur als das Nichtvorgesehene behandeln kann und daher in sein Notwendigkeitssystem einordnen und zum Verschwinden bringen muss, bricht im 14./15. Jahrhundert zusammen. Bereits Wilhelm von Ockham erklärt, dass die Wirkung beim Zusammenwirken einer notwendig und kontingent wirkenden Ursache kontingent bleibe (Wilhelm von Ockham, Quodl. II, q. 2). In der *Neuzeit* treten Wirklichkeit und Möglichkeit auseinander. Das Wirkliche wird vom Möglichen her hinterfragbar, beurteilbar, kritisierbar, also als auch anders möglich, als kontingent begreifbar und muss nicht länger sofort in ein Notwendigkeitssystem eingeordnet werden. Auf der einen Seite bedeutet dieses Auseinandertreten von Möglichkeit und Wirklichkeit eine Schwächung der Bindung an die transzendent verbürgte Ordnung, einen Orientierungsverlust, der mit Gefühlen der Verunsicherung einhergeht. Auf der anderen Seite korreliert das Auseinandertreten von Möglichkeit und Wirklichkeit aber auch mit der Freisetzung von

<sup>2</sup> Die hier vorausgesetzte Unterscheidung zwischen Wissen und Erleben geht zurück auf Immanuel Kants Philosophie der seelischen Vermögen. Kant unterscheidet zwischen Denken, Wollen, dessen empirische oder kategorische Bestimmungsgründe das Handeln anleiten, und Fühlen. Deshalb unterteilt er seine Philosophie in die Philosophie des Erkennens, die er in der »Kritik der reinen Vernunft« behandelt, die Philosophie des Wollens, mit der er sich in der »Kritik der praktischen Vernunft« auseinandersetzt, und die Philosophie des Fühlens, die in der »Kritik der Urteilskraft« erläutert wird. Die Unterscheidung der drei Potenzen des seelischen Vermögens wird wieder aufgenommen von Pierre Bourdieu (1987). Wenn diese Unterscheidung hier zur Kennzeichnung verschiedener Dimensionen des Kontingenzproblems benutzt wird, dann muss neben der kognitiven (Kontingenzbewusstsein) und der affektiven (Kontingenzerleben) also auch eine handlungspraktische Dimension (Kontingenzbearbeitung) unterschieden werden.

Erwartungen, mit der Eröffnung von Zukunftschancen und Handlungsmöglichkeiten.<sup>3</sup> Die Natur, die Welt wird als Gegenstand menschlicher Gestaltungsmöglichkeiten sichtbar (Francis Bacon). Erfahrungsraum und Erwartungshorizont differenzieren sich, wie Reinhart Koselleck (1989: 359) diesen Prozess fasst. Erst jetzt wird Fortschritt denkbar.

Damit ist eine Umstellung der kulturellen Semantik von Gefahr auf Risiko verbunden. Die Gefahr, das Unbeherrschbare, das man nicht beeinflussen und daher nur kognitiv zum Verschwinden bringen konnte, das aber affektiv gleichwohl stets gegenwärtig war und das man bei seinem Eintreten nur passiv hinnehmen konnte, verwandelt sich in etwas, auf das man sich bewusst einlässt, weil man sich davon etwas verspricht, das nur auf riskante Weise zu erlangen ist (Münkler 2006: 3). Das Risiko geht man ein, weil man etwas gewinnen will und weil man es mit technischen Mitteln begrenzen und mit kognitiven Instrumenten antizipieren kann. Die Umstellung von Gefahr auf Risiko ist begleitet durch eine Ausweitung von Beherrschbarkeit und Berechenbarkeit und geht daher, wie Herfried Münkler (2006: 4) herausstellt, nicht zufällig mit einer Ersetzung der Beichtväter, Prediger und Theologen durch Handwerker, Techniker, Ingenieure, Mathematiker und Statistiker als gesellschaftlich führender Schicht einher. Dass zwischen den kognitiv-weltbildhaften und den ökonomisch-technischen sowie politisch-sozialorganisatorischen Veränderungen ein Entsprechungsverhältnis bestehen könnte, ist damit nur angedeutet. Auf jeden Fall ist das Weltempfinden der Neuzeit, wie Blumenberg (1979) es beschreibt, durch eine neue wagemutige Offenheit für die in der Welt bereitliegenden Möglichkeiten gekennzeichnet. Wer im Hafen bleibt, hat das Lebensglück schon verloren (ebd.: 35). Auf das Meer hinaus kann man sich freilich auch deshalb wagen, da sich die Navigationsinstrumente in der Zwischenzeit verbessert haben.<sup>4</sup>

Das Auseinandertreten von Möglichkeit und Wirklichkeit hat in der Neuzeit noch nicht jene radikale Form angenommen, die ein Zusammenkommen von Wirklichkeit und Möglichkeit prinzipiell ausschließt. Im Gegenteil. Grundsätzlich ist eine derartige Verbesserung der Zustände denkbar, dass Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit hergestellt, Unterdrückung, Aberglaube und Entfremdung überwunden und das Mögliche verwirklicht wird. Descartes etwa unterstellt hypothetisch, dass sich der Mensch in allem, was er denkt, täuschen könne, in seiner sinnlichen Erkenntnis ebenso wie in seiner rationalen, etwa wenn er zwei und zwei addiert. Aber er hält es

---

3 Hier nun kommt die handlungspraktische Dimension des Kontingenzproblems ins Spiel: die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen, durch praktisches Tun eine gewisse Kontrolle über die Wirklichkeit zu erlangen. Auf welche Weise die Erweiterung der ökonomisch-technischen und der politisch-organisatorischen Handlungsmöglichkeiten das Kontingenzbewusstsein und das Kontingenzerleben beeinflussen, bedarf weiterer Ausarbeitung. Dass hier starke Zusammenhänge bestehen, ist allerdings offensichtlich.

4 Also die handlungspraktischen Chancen zur Kontingenzbewältigung sich erhöht haben.

gleichwohl für möglich, dass es den einen Punkt gibt, von dem her die gesamte Welt aus den Angeln gehoben werden kann – jenes *Cogito ergo sum*, das alle meine möglichen Zweifel zum Einsturz bringt. Leibnitz meint, Gott habe aus der unendlichen Vielzahl möglicher Welten jene ausgewählt, die die beste aller möglichen ist. Und Hegel fasst Gott als reine Potenz, bevor sich Gott im Durchgang durch die Geschichte der Natur und der Menschheit verwirklicht und in Kunst, Religion und Philosophie schließlich zu sich selbst kommt. So nimmt die Philosophie der Aufklärung noch die Perfektibilität der Welt an.

Die Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit wird erst als unüberbrückbar gedacht in der *Moderne*, die irgendwann nach Hegel, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzt und die davon ausgeht, dass es eine letzte Gewissheit, einen archimedischen Punkt, der unbezweifelbar ist, nicht gibt und das Ganze unerreichbar ist. Um im Bilde zu bleiben: Wir bewegen uns unausweichlich auf schwankender See, und wer meint, in den Hafen eingelaufen zu sein, ist nur seinen Illusionen erlegen. Angesichts dieser metaphysischen Obdachlosigkeit (Georg Lukács) geht der Streit heute darum, ob wir an den Ansprüchen der Aufklärung auf Wahrheit, Verständigung, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit und Freiheit – wenn man so will, handelt es sich bei diesen Begriffen um nichts anderes als Kontingenzformeln, die die Differenz von Wirklichkeit und Möglichkeit postulativ einebnen – festhalten können oder ob wir sie aufzugeben haben. Die Postmodernisten meinen, dass unsere aufklärerischen Kategorien und Werte nichts mehr taugen und als hegemonial, instrumentell und substantialistisch der Kritik verfallen. Zygmunt Bauman (1992: 54ff.) etwa wirft dem aufklärerischen Denken vor, dass es nicht in der Lage sei, etwas draußen zu lassen, sondern alles in seine zentrierte Struktur einbeziehe. Andere wie Jürgen Habermas (1985: 390ff.) nehmen die Subjekt- und Metaphysikkritik der Postmodernisten zwar ernst, halten aber den Anspruch der Aufklärung auf Vernunft, Verständigung und Autonomie gleichwohl aufrecht. Habermas möchte der Tendenz der Vernunft zur totalisierenden Erkenntnis und der damit verbundenen Gefahr der instrumentalisierenden Vernichtung des anderen entgegen und gleichzeitig am Projekt der Aufklärung festhalten. Mit dem Begriff der kommunikativen Vernunft meint er dasjenige aufgeklärte Medium gefunden zu haben, in welchem das andere eine Chance hat, als das andere wahrgenommen zu werden. Beide Positionen kommen jedoch in der Einsicht überein, dass alles Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen letztendlich nur zu kontingenten Ergebnissen führen kann, dass es etwas Letztgültiges und Gewisses nicht gibt. Selbst bei Habermas (1988: 13) lesen wir: »Die kommunikative Vernunft ist eine schwankende Schale, aber sie ertrinkt nicht im Meer der Kontingenzen, auch wenn das Erzittern auf hoher See der einzige Modus ist, in dem sie Kontingenzen »bewältigt.« Oder um dasselbe unter Zuhilfenahme Luhmann'scher Begrifflichkeit ein wenig schärfer zu formulieren: Die Differenz von Wirklichkeit und Möglichkeit wird in die durch das

Mögliche in Frage gestellte Wirklichkeit wieder eingeführt und damit reflexiv unüberholbar (vgl. Luhmann 1984: 100f.).

Die Unmöglichkeit, letzte Gewissheit herzustellen, muss aber nicht zu einem prinzipiellen Unbehagen führen, sondern kann auch in eine Rücknahme der Erwartung münden. Dass es den nicht bezweifelbaren Punkt letzter Gewissheit nicht gibt, überrascht heute wohl kaum noch. Gerade weil alles als auch anders möglich gedacht und different gestaltet werden kann, ist man kaum noch anfällig für Sicherheitserwartungen. Das hohe *Kontingenzbewusstsein*, wie es charakteristisch ist für die Moderne, geht daher in der Moderne mit einem niedrigen *Kontingenzerleben* einher. Daraus erklärt sich zum einen möglicherweise, warum es in modernen Gesellschaften so etwas wie eine religiöse Gestimmtheit gibt, die an so manche der vielen kleinen Kontingenzen anzuknüpfen vermag, zum anderen aber vielleicht auch, warum große Kontingenzen überhaupt nicht mehr empfunden werden können. Wenn Menschen in modernen Gesellschaften immer weniger davon überzeugt sind, dass Kontingenz überwunden werden kann, nimmt wahrscheinlich auch der Bedarf nach einer Instanz ab, die behauptet, die Menschen hätten Grund, auf eine solche Überwindung zu hoffen.

## Literatur

- Bauman, Zygmunt (1992), *Intimations of Postmodernity*, London/New York.
- Blumenberg, Hans (1964), »Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans«, *Poetik und Hermeneutik*, Jg. 1, S. 9–27.
- Blumenberg, Hans (1979), *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (1987), *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt a.M.
- Gill, Anthony/Lundsgaarde, Eric (2004), »State Welfare Spending and Religiosity: A Cross-National Analysis«, *Rationality and Society*, Jg. 16, H. 4, S. 399–436.
- Habermas, Jürgen (1979), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1988), »Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen«, *Merkur*, Jg. 467, S. 1–14.
- Koselleck, Reinhart (1989), *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M.
- Luckmann, Thomas (1963), *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg.
- Luckmann, Thomas (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York.
- Luckmann, Thomas (1991), *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.
- Lübbe, Hermann (1986), *Religion nach der Aufklärung*, Graz.
- Luhmann, Niklas (1972), »Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen«, in: Wössner, Jakob (Hg.), *Religion im Umbruch: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart, S. 245–285.

- Luhmann, Niklas (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme*, Frankfurt a.M.
- Meier, Christian (1980), *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M.
- Merton, Robert K. (1967), »Funktionale Analyse«, in: Hartmann, Heinz (Hg.), *Moderne amerikanische Soziologie*, Stuttgart, S. 169–214.
- Münkler, Herfried (2006), *Annotationen zum Thema »Sicherheit und Risiko«*, Berlin, masch.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge.
- Oevermann, Ulrich (1995), »Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit«, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), *Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a.M., S. 27–102.
- Pollack, Detlef (2003), *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen.
- Stark, Rodney/Finke, Roger (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley.
- Weber, Max (1920), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen.